Lotze's Substanzbegriff.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Sali Levi

aus **Walldorf** i. Baden.

ACAD. LIBRARY

Tag der mündlichen Prüfung: 1. November 1905.

Heidelberg.
Buchdruckerei von D. Straus.
1906.

71

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542702_0043

Meinen teuren Eltern

gewidmet.

Disposition.

A. Einleitung: Der Substanzbegriff vor Lotze.
   1) Substanz als das Selbständigsein. (Aristoteles, Deskartes, Spinoza).
   2) Substanz als das Selbsttätigsein. (Leibniz).
   3) Substanz als das Beharrliche. ([Locke], Kant).

B. Hauptteil: Lotzes Substanzbegriff.
   I. Die Substantialität der Einzeldinge.
      1) Unterschiedslosigkeit der Substanz in Geist und Materie.
      2) Der Schein der Substanz ein Erzeugnis der Dinge.
      3) Wandlungen in Lotzes Seelensubstanzbegriff.
         a) Die Seele als das Bleibende im Wechsel der Geistesfunktionen.
         b) Die Seele als der selbständige Träger der Geistesfunktionen.
         c) Die Seele als Einheit der Geistesfunktionen.
      4) Die Tierseele als Substanz.
   II. Die unendliche Substanz.
      1) als Band der Einzelwesen.
      2) als bestimmende Macht.
      3) allumfassende Substanz ist Gott.
      4) Freiheit und Notwendigkeit.

C. Schluss: Zusammenfassung; Lotze Pantheist und Individualist.

Erklärung der für die citierten Werke Lotzes angewandten Abkürzungen.

Met. = Metaphysik.
Mikr. = Mikrokosmus.
Kl. Schr. = Kleine Schriften.
Grundz. d. Met. = Grundzüge der Metaphysik.
Grundz. d. Psych. = Grundzüge der Psychologie.
Grundz. d. Religionsphil. = Grundzüge der Religionsphilosophie.
Med. Psych. = Medizinische Psychologie.

A. Einleitung: Der Substanzbegriff vor Lotze.

Wenn wir irgend ein Ding in's Auge fassen, so bemerken wir, dass dieses Ding sich verändert. Das Wasser wird unter dem Einfluss der sinkenden Temperatur zu Eis verdichtet, bei steigender Temperatur verflüchtigt es sich zu Dampf. Und doch pflegen wir diese drei verschiedenen Dinge als Phasen eines Dinges anzusehen; denn eine Erkenntnis wäre unmöglich, wenn wir die einzelnen Phasen nicht zusammenfassend festhalten könnten: wir könnten stets nur ein vorübergehendes Etwas sehen, das im nächsten Moment schon ein völlig anderes geworden ist. Wir könnten nicht von einem „Blatt" sprechen, sondern nur von einem nach bestimmten Dimensionen im Raum ausgedehnten Grünsein oder Gelbsein, wenn uns nicht ein Etwas gegeben wäre, an dem wir die verschiedenen Seinszustände haften lassen können, das im Wechsel der Seinszustände stand hält. Dabei bleibt die Frage: „in welchem Sinne kann in verschiedenen Augenblicken das mit sich identisch bleiben, was doch in dem einen derselben nicht gleich ist sich selbst, wie es im andern war?" [1]) Fruchtlos ist darauf die Antwort: „Das Wesen bleibe immer sich gleich, nur die Erscheinung wechsele; der Gehalt bleibe derselbe, die Form ändere sich . . ." Denn „alle diese Ausdrücke setzen voraus, was wir wissen wollen" [1]). Wir wollen gerade wissen, wie das Verhältnis zwischen dem „Etwas" und den „Zuständen" beschaffen sein muss, damit an dem einen „Etwas", das mit sich stets selbst identisch bleibt, eine bunt wechselnde Vielheit von „Zuständen" haften könne.

[1]) Lotze, Met. 1879. S. 52 f.

Das „Etwas", das wir so allen Seinszuständen zu Grunde legen, nennen wir Substanz. Auf die Frage nach dem Wie der Substanz wurde von den verschiedenen Philosophen verschieden geantwortet.

1) Substanz als das Selbständigsein. (Aristoteles, Deskartes, Spinoza).

Aristoteles hat die Frage nach dem Wie der Substanz zum erstenmal eingehend behandelt. In seiner Metaphysik wendet er sich gegen Platons Auffassung, der im Allgemeinen, in der Idee das Substantiale der Dinge sehen wollte. Die Ideen, die ausserhalb der Dinge liegen, haben nicht die Kraft, das Wesen der Dinge auszumachen; wollen sie das Wesen der Dinge sein, so müssen sie den Dingen angehören. Er vielmehr kann nur in dem Einzelnen das Wirklichseiende (*οὐσία*) sehen; das Einzelding ist dasjenige, das Subjekt und nie Prädikat ist, das keinem andern Dinge zugehört, während das Allgemeine stets eine Eigenschaft der Substanz ausdrückt. Das einem Dinge nicht zugehörig sein, das Selbständigsein sieht Aristoteles als das Wesen der Substanz an und findet es im Einzelding (*τόδε τι*).

Er hat das Ergebnis seiner Untersuchung dadurch eingeschränkt, dass er die Wichtigkeit des Allgemeinen, des Begrifflichen — neben dem Einzelding — für unsere Erkenntnis anerkennen musste, „ein Widerspruch, dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen" [1]). Doch gewinnt sein Substanzbegriff dadurch an Bedeutung, dass er eine Weiterführung zu Beginn der neueren Philosophieperiode erfährt.

Deskartes stellt als Grundsatz für seine Untersuchung auf: „Per substantiam nihil aliud intellegere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad

---

[1]) E. Zeller, Grundriss der Gesch. der griech. Philosophie. 6. Aufl. 1901. S. 167.

existendum, unica tantum potest intellegi, nempe Deus“ [1]). Auch er fasst also das unabhängig, selbständig Sein als das Wesen der Substanz auf. Nun hatte sich aber für Deskartes ergeben, dass sich Räumlichkeit (extensio) und Bewusstsein (cogitatio) ausschliessend gegeneinander verhalten, dass also Denken und Ausdehnung sich unabhängig von einander gegenüberstehen, sodass er das „unica tantum potest intellegi nempe Deus“ hierdurch eine Einschränkung erfahren lässt. Diese beiden sind an sich zwar nicht unabhängig, denn „Dei concursu egent ad existendum“ [2]), aber sie sind in ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit doch relative Substanzen; Deskartes nennt sie „substantias incompletas“ [3]).

Der Substanzbegriff Deskartes' fand seine Vollendung durch Spinoza [4]). Spinoza sagt: „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“ [5]). Im Selbständigen erblickt also auch er das Wesen der Substanz. Er setzt nun aber Deskartes' Satz fort: Wenn die Substanz sich im Selbständigsein ausdrückt, Ausdehnung und Denken aber von Gott abhängig sind, so sind sie keine Substanzen; Gott ist die einzige Substanz. „Gott ist die unendliche wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes ist die bewirkte Natur. Die Attribute sind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind Naturerscheinungen, die Geister denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was ist in diesem System, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung

---

[1]) Deskartes: Princ. Phil. I. 51.

[2]) Deskartes: Princ. Phil. I. 52.

[3]) Deskartes: Ep. I. 90. Resp. ad. IV object.

[4]) Wenn daher Karl Heidmann (Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza, Berlin 1890, S. 28) meint: Dass „seit Deskartes noch kein auch nur im formalen Anschein so gelungener Lösungsversuch wieder aufgetaucht sei,“ so dürfte m. E. diese Behauptung nicht einwandfrei sein.

[5]) Spinoza: Eth. I. prop. III.

ist die naturnotwendige“ [1]). Zeigt sich Spinoza konsequenter als Deskartes, so kann doch auch sein Substanzbegriff nicht genügen. Hatte der Substanzbegriff Deskartes' der Einheitlichkeit ermangelt, so ist Spinozas Substanzbegriff nicht das Selbständigsein, das er in ihm sehen will. Denn dadurch, dass die Substanz sich uns nur in ihren Attributen und modis zu erkennen gibt, ist sie von diesen abhängig. Auch ist mit der blossen Annahme einer solchen Substanz ihre Existenz noch nicht erwiesen [2]). Ein weiterer Mangel des Spinozistischen Substanzbegriffs findet sich darin, dass, selbst wenn das Sein der Substanz erwiesen wäre, wir aus dem Sein selbst nie das Werden und Geschehen erklären könnten, so lange wir nicht Sein dem Tätigsein gleichsetzen.

2) Substanz als das Selbsttätigsein. (Leibniz).

Die Unmöglichkeit, aus dem „Selbständigsein“, dem Substanzbegriff des Aristoteles, Deskartes und Spinoza, das Werden zu erklären, lässt Leibniz einen neuen Substanzbegriff anbahnen. War bisher die Substanz das unabhängige Sein, so fasste sie Leibniz als das Tätigsein: „La substance est un être capable d'action“ [3]). Die Fähigkeit zum Handeln erteilt Leibniz aber nicht nur einer unendlichen Substanz, sondern einer unendlich grossen Zahl von Einzelsubstanzen oder Monaden. Darunter versteht er einfache, unteilbare, daher immaterielle (Seelen-) Wesen, deren tätige Kraft Vorstellungen erzeugt, und die sich in drei Stufen übereinander aufbauen. Die durch diese Vielheit gefährdete Einheitlichkeit sucht Leibniz dadurch zu erhalten, dass er in jeder Monade durch einen ihr eigenen inneren Kraftkern sich das All widerspiegeln lässt. Die

[1]) Kuno Fischer: Neuere Philosophie. 2. Aufl. I. 2. S. 252.

[2]) Kant (Kritik der reinen Vern. Reclam S. 468) beweist: „dass der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse Idee sei, deren objektive Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist.“

[3]) Leibniz, princ. de la nature et de la grace. 1.

Einheitlichkeit der verschiedenen in jeder Monade sich widerspiegelnden Weltbilder hat ihren Grund in der von Gott „prästabilierten Harmonie", welche die Veränderungen in den Zuständen der verschiedenen Monaden parallel laufen lässt, sodass also die Monaden nur von sich und von Gott abhängig sind. Den Zwiespalt zwischen Körper und Geist überwindet Leibniz dadurch, dass er auch den Körper als ein Aggregat von Monaden ansieht, dem allerdings eine höchste Monade, die Seele, übergeordnet ist.

Aber auch dann, wenn wir mit Leibniz die Substanz als das Selbsttätigsein auffassen, können wir uns mit dieser Erklärung nicht zufriedengeben. Wenn die Substanz, die Monade, in sich abgeschlossen ist, dann ist es unerfindlich, wie ein Geschehen zustande kommen soll; denn ein Werden, eine Entwickelung kann nur geschehen, wenn ein Gegenstand A mit einem andern Ding B in Beziehung tritt. Ferner muss die von Leibniz proklamierte Handlungsfreiheit eine Einschränkung erfahren, da er sie von der prästabilierten Harmonie abhängig sein lässt.

3) Substanz als das Beharrliche. ([Locke], Kant).

Leibniz sowohl, wie Deskartes und Spinoza hatten ihr System rein rationalistisch aufgebaut, und waren dadurch zu unannehmbaren Konsequenzen gedrängt worden, die sie hätten vermeiden können, wenn sie mehr der Erfahrung Rechnung getragen hätten. Es ist nun besonders Locke's Verdienst, gezeigt zu haben: „dass allerdings das Organ der Wissenschaft die Vernunft, ihre Form die Demonstration und der Bereich der Erkenntnis weiter ist, als der der Erfahrung, dass aber jenes Organ und diese Form ihren Inhalt nur der Zufuhr von Ideenmaterial aus den Sinnen verdanken" [1]). Die menschliche Seele, sagt Locke, nimmt durch Vermittelung der Sinneswahrnehmungen immer nur einzelne Vorstellungen (simple ideas) wahr, die, da sie häufig in gleichen Komplexen aufzutreten pflegen, einem

[1]) R. Falckenberg, Geschichte d. neueren Philos. V. Aufl. S. 135.

zugrunde liegenden Wesen anzugehören scheinen: „Because not imagining, how these simple ideas can subsiste by themselves, we accustom our selves to suppose some substratum, where in they do subsist, and from which they do result; which therefore we call substance“ [1]).

„Die Substanz ist das Etwas, auf welches die einfachen Dinge sich beziehen, und in welchem sie vereinigt sind“ [2]). Wir können hier nicht dabei verweilen, wie Berkeley und Hume den von Locke betretenen Weg weiter wanderten, der Hume zur Leugnung nicht nur der Realität einer Substanz, sondern sogar der Berechtigung zur Frage nach einer Substanz führte. Die wuchtigen Hiebe Hume's vermochten nicht, den Substanzbegriff aus den philosophischen Systemen zu verdrängen.

Kant knüpft wieder an Locke's Auffassung der Substanz an. Auch Kant betrachtet den Substanzbegriff als eine Einheitsfunktion unseres Denkens, eine Kategorie. „Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen [3])“. Als solche können die Substanzen nicht wechseln, sondern müssen beharrlich sein. „So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind“ [4]). Die Beharrlichkeit ist Kant so sehr das Wesen der Substanz, dass ihn der Satz: die Substanz sei beharrlich, eine Tautologie dünkt. Kant nimmt eine Vielheit solcher Substanzen an, die an den Dingen der Gegenstand selbst sind, während das Wechselnde an den Dingen nur Bestimmungen des modus ihrer Existenz sind. Nach Kant sind diese Substanzen sinnlich wahrnehmbar; denn es würde „Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das

[1]) Locke, Ess. II. ch. 25. § 1.

[2]) Edm. Koenig: Über den Substanzbegriff bei Locke und Hume, in Wundt's Philos. Studien. 1881. S. 285.

[3]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam) S. 179.

[4]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam) S. 180.

als Subjekt (ohne Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erste Subjekt gelten soll“ [1]). Daraus muss nun Kant folgern, dass es keine geistigen Substanzen gibt, sodass weder die Seele noch Gott als Substanz bezeichnet werden kann, da ihnen keine Anschauung entspricht. Denn „dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgend etwas anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht“ [2]). Da nun ferner in der Zeit „alles beharrlich fliesst“, kann es nur Substanzen im Raum geben. Aber wenn nun Kant sagt, dass uns der Begriff der Seelensubstanz „nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, dass er also eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne“ [3]), so gibt er doch zu, dass „man den Satz: Die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen“ [3]) kann. Da wir also Kant's Substanzbegriff des Beharrlichen nicht auf alle Dinge gleichmässig, seien sie geistiger oder körperlicher Art, anwenden dürfen, kann auch sein Substanzbegriff uns nicht sagen, was im Wechsel der Vielheit in den Dingen, die zusammenfassende Einheit ist, wenn wir nicht das „Beharrliche“ als leeres Schema auf die Welt der geistigen Dinge übertragen wollen [4]).

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam) S. 149.

[2]) ibid. S. 322.

[3]) ibid. S. 299 f.

[4]) Wenn nun aber aus der Kritik des Kant'schen Substanzbegriffs A. Leschbrand: Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant (S. 87), schliesst, dass Hume

Drei verschiedene Substanzbegriffe konnten wir in der Philosophiegeschichte verfolgen:

1) Aristoteles, Deskartes, Spinoza sahen die Substanz im Selbständigsein, konnten aber mit diesem Substanzbegriff das Werden nicht erklären.
2) Das Geschehen will Leibniz durch die Selbsttätigkeit der Weltelemente erklären. Die Abgeschlossenheit der Monaden [oder Realen] aber lässt keine Beziehungen zwischen diesen entstehen, sodass auch so das Geschehen unerklärt bleibt.
3) Locke sieht in der Substanz eine durch Gewohnheit entstandene Einheitsfunktion des Denkens, Kant eine Kategorie der Erkenntnis, sie bedeutet das als „Beharrliches" im Wechsel der Zustände Bleibende.

Wir wollen nun untersuchen, wie sich der Substanzbegriff Lotzes zu jenen drei Typen verhält.

---

recht hatte, „den Substanzbegriff als mindestens überflüssig und verwirrend abzuweisen", so scheint er den Bergstock, den er zum Aufstieg braucht, zu verwünschen, weil er ihm eine Last ist.

B. Hauptteil: Lotzes Substanzbegriff.

I. Die Substantialität der Einzeldinge.

1) Unterschiedslosigkeit der Substanz in Geist und Materie.

Lotze zeigt eine Verwandtschaft mit Herbart darin, dass auch er von den Einzeldingen ausgeht. Er wollte das Wesen der Dinge aus der Erscheinungswelt erforschen und suchte dies Wesen nicht in einer jenseits alles Scheins gelegenen Ideenwelt. Für Lotze besteht das wahre Wesen der Dinge „darin, als was sie uns erscheinen“ [1]). Angesichts der Erscheinungswelt drängt sich uns die Frage auf, wie wir es beginnen sollen, um einem Dinge eine Vielheit von Eigenschaften zuzuerkennen. Wie sollen wir diese Vielheit in der Einheit und die Einheit in der Vielheit verstehen? Herbart glaubte diese Schwierigkeit zu lösen, indem er jeder einzelnen der vielen Qualitäten je einen Träger zuerkannte, der von allen Merkmalen verschieden ist. „Der von allen Merkmalen verschiedene Träger derselben“ [2]) heisst Substanz. Die Zahl der Substanzen, die Herbart Realen nennt, muss wegen der Buntheit des Scheins unendlich sein. Das Geschehen will Herbart aus dem verschiedenartigen In- und Auseinandergehen der Realen erklären.

---

[1]) Lotze, Mikr. I. S. 397 (3. Aufl.)

[2]) Herbart, Lehrb. z. Psych. S. 86.

Zunächst ist es nun ganz unersichtlich, wie irgendwelche Ordnung in dieser unendlichen Zahl von Realen zustande kommen soll. Keine Eventualität ist hier ausgeschlossen, während Leibniz, mit dessen Lehre Herbart in vielen Punkten übereinstimmt, in der prästabilierten Harmonie eine Einheitlichkeit des Geschehens zu gewinnen suchte. Aber ferner: von wem sind denn die unterschiedenen Qualitäten gesetzt?

Und wenn nun Herbart glaubt, die Schwierigkeit der Vereinigung von Wesen und Schein dadurch gelöst zu haben, dass er jedes Wesen aus einer einfachen Qualität bestehen liess, so erwidert ihm Lotze, er habe die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern nur vereinfacht — im wörtlichsten Sinne —, insofern die Beziehung einer Vielheit von Qualitäten zum Wesen zurückgeführt wurde auf das Verhältnis einer Qualität zum Wesen. Damit ist die Trennung aber nicht vermieden. Denn Wesen und Qualität sind so wenig identisch, dass sie vielmehr einen Gegensatz bilden. Herbart hatte die Frage nach der Substanz nicht von Grund aus beantwortet. Er gibt der Substanz eine willkürliche Bestimmung. Lotze ist nicht geneigt, für die Substanz nach Willkür eine Bestimmung anzunehmen, denn das hiesse für das gesuchte x einen Wert einsetzen, der noch gar nicht gefunden ist. Für Lotze ist die erste Frage, die bei der Untersuchung des dem Schein zugrunde liegenden Wesens, des Substantiale, zu stellen ist, nicht die, wie der Schein aus der Substanz hervorgehe, sondern ob und unter welchen Bedingungen überhaupt eine Substantialität zustande kommen kann. Es „muss gezeigt werden, unter welchen Bestimmungen es gedacht werden kann, dass in einem Seienden ein seine Qualität setzendes Wesen vorhanden sei“[1]). Dieser Frage gingen die meisten Philosophen aus dem Wege, indem sie eine bestimmt geartete Substanz als gegeben annahmen und aus ihr die Dinge der Erscheinungswelt zu erklären suchten, indem sie die Dinge zum Teil aus der Substanz heraus-, zum Teil in sie hineinpressten.

[1]) Lotze, Met. 1841. S. 83.

Lotze hingegen beginnt bei den Dingen der Erscheinungswelt, die uns doch nähere Angriffspunkte bieten, um in ihnen und allein aus ihnen zu finden, ob und wann ihnen Substantialität zukomme. Lotze stellt sich dabei auf einen Standpunkt der Kritik von ähnlicher Höhe, wie ihn Hume gewählt hatte. Während aber Hume mit der Leugnung alles causalen Geschehens den Substanzbegriff für ein irreleitendes Nichts, für eine Fiktion des menschlichen Geistes erklärte, gelangte Lotze zu wesentlich andern Resultaten. Lotze fasst zwar das „Bewirken" auch nicht in der Weise, dass er glaubte, ein Ding A „wirke" auf ein Ding B so ein, dass eine bestimmte Folge F daraus werde. Es wäre ein unbegreiflicher Vorgang, wie das F das A verlassen sollte, um eine Zeitlang zwischen A und B zu schweben und dann B zu treffen. Auch zeigt uns die Erfahrung, dass eine Folge F nicht dadurch zu Stande kommt, dass ein Ding A stets Ursache und ein Ding B stets das Mittel ist, durch das die Folge geschaffen wird. Vielmehr ist stets ein Zusammenwirken von mehreren Faktoren notwendig, wenn etwas bewirkt werden soll. Das B ist an dem Zustandekommen des F ebensosehr beteiligt als das A. Freilich werden wir nie angeben können, wie Wirkung zustande kommt und „nichts wird unsere Wissenschaft leisten können, als dass sie genau die Bedingungen aufsucht, unter denen dieses unbegriffene und unbegreifbare Wirken entsteht[1])." Das Faktum des Wirkens steht fest, und Lotze sucht es sich als Wechselwirkung klarzulegen, wenn er auch den Vorgang der Wechselwirkung nicht erklären kann. „Denn unerklärlich ist jene Wechselwirkung allerdings, aber sie gehört nicht zu jenen Vorgängen, deren Wirklichkeit wir um ihrer Unerklärlichkeit willen bezweifeln dürfen, weil es ihre Pflicht sein würde, nach uns bekannten Gesetzen sich erklären zu lassen, sie selbst ist vielmehr der Begriff jenes einfachen und ursprünglichen Geschehens, auf welches jede Erläuterung zusammengesetzter Ereignisse uns zurückführt, und welches

[1]) Lotze, Mikr. I. 310.

wir nun, uns selbst missverstehend, aus seinen eigenen Folgen begründen möchten[1]).“

Wie nun die Wechselwirkung nicht eine transeunte sondern eine immanente sein muss, werden wir später Gelegenheit haben, auseinanderzusetzen.

Für Lotzes Substanzbegriff ist es von grösster Wichtigkeit, dass ihm die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper kein grösseres Rätsel bietet, als die Wechselwirkung zwischen Körper und Körper.

Denn dadurch dass Lotze die Unmöglichkeit erkennt, den Vorgang des Wirkens zwischen Körper und Körper zu erklären und sich trotzdem berechtigt glaubt, das Wirken als Faktum hinzunehmen, dadurch kann er, auch wenn er es nicht erklären kann, die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper als Tatsache hinnehmen, nur muss er, um das Verständnis dieser Tatsache nicht unmöglich zu machen, die scharfe Grenze, die der Dualismus zwischen Geist und Materie gezogen, niederreissen. Lotze glaubt ein gemeinsames Band zwischen Körper und Geist gefunden zu haben, indem er die Körper nicht als eine starre bewusstlose Masse betrachtet, sondern sie auch am bunten Wirken und Empfinden teilnehmen lässt: Lotzes Monismus lässt die Materie ein inneres geistiges Leben führen. Es wäre nun aber nicht im geringsten Lotzes Auffassung getroffen, wenn wir glaubten, er wolle durch diesen Monismus unmittelbar eine Brücke zwischen Geist und Materie schlagen; „für unsere Vorstellung haben Geist und Materie unmittelbar gar nichts gemein“; „welche unbewussten, träumenden, vegetativen, in die Materialität versenkten Seelen man auch ersinnen mag, um diese Kluft zu verdecken, man wird auf diese Weise nie zum Ziele gelangen. Durch ein wirkliches Mittelglied, durch eine reale Maschinerie den Einfluss des Geistes auf den Körper und umgekehrt erklären zu wollen, ist eben eine unrichtige Forderung; ihre Einheit und ihr Zusammenhang muss vielmehr aus dem begriffen werden, was ihnen bereits

[1]) Lotze, Mikr. I. 308.

gemeinschaftlich zukommt, aus dem Begriffe der Substanz, und dem der Bewirkung, der sich auf diesen anwenden lässt[1])". Nachdem sich uns so aus Lotzes Worten die Substanz als das dem Körper und Geist Gemeinsame ergeben hat, wollen wir näher auf die Beschaffenheit der Lotze'schen Substanz eingehen.

2) Der Schein der Substanz ein Erzeugnis der Dinge.

Wenn Philosophen die Einheit der Dinge hervorgehen liessen aus einem starren Substanzkern, so war diese Lehre „naiv, so lange die ungebildete Vorstellung noch einen der Sinnlichkeit nahestehenden Stoff als die Substanz ansah; sie wurde aber ein bestimmter Fehler, sobald mit der richtigen Versagung aller Qualität in der Substanz dieser dennoch dasjenige Sein beigelegt wurde, welches . . . eben nur verbunden mit einer Qualität gedacht werden kann[2])". Wenn wir von Dingen als Einheiten sprechen, deren jedes sich von einem andern unterscheidet, an denen wir Veränderungen wahrnehmen, und doch dabei ihre Beharrlichkeit erkennen, so legen wir ihnen ein Wesen zu Grunde. Wir können nun aber nicht sagen, dass das Wesen aus einer starren Substanz hervorgehe; die Substanz ist kein starres Über-Sein, sondern sie ist es, die dem Seienden seine Bestimmtheit gibt. „Nicht durch eine Substanz sind die Dinge, sondern sie sind dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen[3])".

Dieser erste Grundsatz Lotzes über die Substanz wollte freilich einen eigenen Substanzbegriff nicht bestimmen, aber die älteren Auffassungen, welche die Substanz als einen Kern, von dem die Dingheit ausginge, hingestellt hatten, waren für Lotze dadurch erledigt. In der Metaphysik von 1879 sagt Lotze (S. 84 u. 85), dass er damit die älteren Substanzbegriffkonstruktionen ad absur-

[1]) Lotze, Kl. Schr. I (Leben, Lebenskraft), S. 191.
[2]) Lotze, Met. 1841. S. 86.
[3]) Kl. Schr. II. S. 87.

dum geführt haben wollte, ohne an deren Stelle einen eigenen Substanzbegriff gesetzt zu haben. Er wollte nur die Dingheit damit definieren: „Nur dies konnte gemeint sein: Dingheit heisse die Wirklichkeitsform eines Inhalts, dessen Verhalten uns den Anschein einer in ihr gegenwärtigen Substanz gewährt[1])“; in Wahrheit aber sei „das, was wir als solchen Halt den Dingen unterlegen möchten, nur die eigene Haltung dessen, was wir auf diese unmögliche Weise zu stützen suchen[1])“.

Die Anschauung, dass die Substanz zuerst vorhanden gewesen sei und aus ihr den Dingen ihr Wesen zugeflossen sei, hat sich als unhaltbar erwiesen, vielmehr ist umgekehrt die Dingheit dann, wenn sie den Schein einer Substanz zeigt.

Mit der starren Substantialität ist nichts zu beginnen, wir müssen vielmehr in ihrem „Zusammen und Nichtzusammen“ die Bedingungen suchen, die den Schein der Substanz zu erzeugen vermögen. Welcher Art muss nun das „Zusammen und Nichtzusammen“ sein, um die Substanz erscheinen zu lassen? Es kann keinesfalls in Unordnung den Schein der Substanz hervorbringen, denn „das regellose Gähren willkürlicher Vorstellungsmassen pflegen wir selbst im gewöhnlichen Leben als einen gänzlich substanzlosen Schein anzusehen[2])“. Es muss vielmehr ein geordneter Schein sein, der die Substantialität erscheinen lässt. Eben die Ordnung, die Wahrheit also ist es, die den Schein der Substantialität erzeugt. Doch dürfen wir uns dieses Gesetz der Wahrheit nicht so vorstellen, dass es der Substanz als Grundlage diene, sonst müssten wir es selbst wieder als ein Seiendes bezeichnen und könnten auch in ihm das letzte „Wesen“ nicht finden, sondern es ist vielmehr „ein wesenhaftes, aber nicht seiendes Gesetz, welches nicht sich selbst, sondern nur das Seiende, ihm Untertänige in den Schein heraushebt[2])“. Damit ist also zugegeben, dass der Schein eines Dinges

[1]) Lotze, Met. 1879. S. 85.

[2]) Lotze, Met. 1841. S. 89.

vorausgehen muss dem substantiellen Zusammenklingen. Das Substantiale kommt in Form der Wahrheit hinzu. Die Wahrheit ordnet den Schein nur, der auch ohne ihr Zutun vorhanden war. „Will das Seiende aber ein wirklich Seiendes sein, so muss es sich in Gesellschaft der Wahrheit begeben, um dann Substantialität erscheinen zu lassen. In der Wahrheit liegt also nicht die tatsächliche Zusammenfassung der einzelnen Bestimmtheiten, sondern sie enthält nur die Forderung dieser Tätigkeit, die wir an sie stellen. Das Seiende muss zu einer bestimmten Einheit der Wahrheit zusammentreten, durch welche die Komplexion seiner Bestimmungen nicht bloss gesetzt, sondern so gesetzt werde, dass sie den Schein einer Substantialität in sich zu erzeugen vermöge[1])".

Wenn wir hier einen Ruhepunkt in der Darstellung des Lotze'schen Substanzbegriffes gefunden haben, so wollen wir kurz zusammenfassen, zu welchen Resultaten wir bis jetzt gelangt sind: Es war unmöglich, die Substanz als ein Wesen zu setzen, dem der Schein, die Akzidentien, inhärieren könnten, ohne dass wir unser Suchen nach dem letzten Grunde immer weiter ins Unendliche ausdehnen mussten. Nicht die Dinge können aus einer Substanz hervorgehen, sondern die Dinge müssen den Schein der Substantialität erzeugen. Die Substanz ist so die von den Dingen erzeugte geordnete Einheit.

3) Wandlungen in Lotzes Seelensubstanzbegriff.

a) Die Seele als das Bleibende im Wechsel der Geistesfunktionen.

Wir müssen der Seelensubstanz Lotzes besondere Aufmerksamkeit widmen, weil die Seelenlehre durch Lotze eine bedeutende Vertiefung fand und weil Lotze selbst „die Seele ein bevorzugtes Element in der Mitte aller

[1]) Lotze, Met. 1841. S. 91. Grundz. der Met. 1883. S. 24.

übrigen“ nennt[1]). Wir müssen auch hierbei kurz auf Herbarts Auffassung zurückkommen, weil Lotze selbst vielfach darauf hinweist. Herbart lässt die Seele, um in ihr den Träger, die Zusammenfassung der vielfachen, geistigen aktiven und passiven Funktionen sehen zu können, auch ein Reale sein, das durch die Tätigkeit des Vorstellens, als Selbsterhaltung, seine Einheit schafft. Nun ist aber dieses Reale denselben Mängeln unterworfen, wie alle Realen. Es müsste als einfaches, beziehungsloses Wesen starr sein, es könnte niemals wissen, wann es mit seinem Selbsterhaltungstrieb einzusetzen hat, d. h., wann es sich gegen ein fremdes Reale zu wehren hat, das nun allerdings seinerseits infolge seiner Starrheit jenem nichts anhaben kann, so wenig, wie ein völlig Gelähmter seine Vorstellungen zur Willens*handlung* machen könnte. Auch wäre die Einheit des Bewusstseins nicht zu erweisen, da ein a, b, c .... als geistige Funktionen nur nebeneinanderhergehen könnten, da eine Zusammenfassung einer Mehrheit in einem schlechthin Einfachen ausgeschlossen ist. Die Einheit der Geistesfunktionen, die Einheit des Bewusstseins ist aber eine Tatsache der Erfahrung. Der Einwand, dass wir uns unserer geistigen Tätigkeit nicht als einheitlichen Ganzen bewusst werden, ist nicht stichhaltig: „Denn nicht darauf beruht unser Glaube an die Einheit der Seele, dass wir uns als solche Einheit erscheinen, sondern darauf, dass wir uns *überhaupt* erscheinen[2])“. Doch erklärt Lotze auch hier, dass es undenkbar sei, eine Substanz als über den Geistesfunktionen schwebendes Wesen einzusetzen. Wir haben oben gezeigt, dass eine solche Substanz nie von ihrem übergeordneten Platze herabsteigen könnte, um den Dingen Anteil an ihr zu gewähren.

Vielmehr ist „in der Tat Substanz nichts als ein Titel, der allem demjenigen zukommt, was auf anderes zu wirken, von anderem zu leiden, verschiedene Zustände zu

[1]) Lotze, Mikr. I. S. 323.

[2]) Lotze, Mikr. I. S. 175.

erfahren und in dem Wechsel derselben sich als bleibende Einheit zu betätigen vermag[1])", Substanz ist demnach das Bleibende im Wechsel. Wir wollen hier nicht versäumen, auf die Ähnlichkeit der Lotze'schen Auffassung in diesem Punkt mit der Kants, die wir oben[2]) erwähnten, hinzuweisen.

Die menschliche Seele nun kann sehr wohl als „einheitliches Subjekt ihrer inneren Zustände" bezeichnet werden, und insofern die Seele sich dieser Einheit bewusst ist, „verdient sie im vollsten Masse diesen Titel einer Substanz oder eines Wesens[3])".

b) Die Seele als der selbständige Träger der Geistesfunktionen.

Indessen nicht in allen Phasen des Lotze'schen Systems blickt diese Auffassung in gleicher Klarheit durch, ja eine Zeitlang trug sie wesentlich andere Gestalt. Wir müssen, um dies vergleichen zu können, Lotzes Äusserungen in den verschiedenen Werken zusammentragen. In der Metaphysik (1841) spricht Lotze nicht über die Seelensubstanz. — Im Artikel „Leben und Lebenskraft" von 1843 nennt Lotze die Seele ein Substantielles, durch das die Ideen die Kraft erhalten, massenbewegenden oder überhaupt wirkenden Einfluss zu entfalten[4]). Die Kraft des Einflusses eines Körpers auf einen Geist oder umgekehrt erhalten sie durch die Substanz. Nur auf dem Umweg der Substantialität kann eine Beziehung zwischen materiellem und geistigem zustande kommen, wie wir oben[5]) schon darlegten. Nach diesen Worten ist die Seele der Träger der Geistesfunktionen, der diesen ein in Beziehungtreten mit Materiellem und anderem Geistigen ermöglicht. Nähere

[1]) Lotze, Grundz. d. Psych. II. Aufl. S. 66.
[2]) siehe Seite 12 f.
[3]) Lotze, Grundz. der Psych. II. Aufl. S. 67.
[4]) Lotze, Kl. Schr. I. S. 190.
[5]) Siehe S. 18.

Ausführungen über die Eigenart dieses Trägers gibt Lotze im Artikel „Instinkt“ (1844): „Was nun dieses sei, das sich in diesen Erscheinungen offenbart, bleibt noch unentschieden; jedenfalls aber muss es einen Inhalt für sich haben, der nicht dahin aufgezehrt werden darf, dass wir als Seele ein einfaches und gleichgiltiges, sonst bestimmungsloses Substrat jener Erscheinungen selbst betrachten[1])“. Dieses Substrat soll vielmehr wohl bestimmt sein. Hier macht nun Lotze einen Unterschied zwischen der Form und dem Inhalt der Seele. Es war dies eine sehr unglückliche Unterscheidung, die er auch selbst wieder aufgab. Zu dieser Unterscheidung hatte ihn seine Abneigung gegen die Lehre Herbarts gedrängt, der annahm, dass alle Seelen vollständig homogene Substanzen seien und nur ihre Fähigkeiten verschieden seien. Lotze tritt nun für die Wahrung der Individualität ein und meint ganz im Gegenteil, gerade die Fähigkeiten und Vermögen seien bei allen Substanzen gleich, und eine Seele sei an sich so grundverschieden von jeder andern, dass man sie gar nicht vergleichen könne. Jene Fähigkeiten nennt Lotze die Form, dieses eigentliche Wesen der Seele: Inhalt; der Inhalt ist die Substanz, die trotz ihrer von andern Substanzen verschiedenen Beschaffenheit mit ihnen darin übereinkommen kann, „Seele zu sein, d. h. die Phänomene des Empfindens, Vorstellens und Wollens in sich zu entwickeln[2])“. Wenn wir aber die Seelen nur insofern Substanzen nennen, als sie die Erscheinungen des Empfindens und Vorstellens entstehen lassen, dann sind natürlich alle Seelen gleichartig, „denn dann bezeichnen wir mit dem Namen nicht mehr die Substanz, sondern eine ihrer Relationen[3])“. Wenn wir hingegen unter Seele verstehen, „die jenen Erscheinungen zugrunde liegende Substanz an und für sich, abgetrennt von diesen Zuständen, die ihr nur widerfahren, während sie selbst etwas für sich ist, so ist

[1]) Lotze, Kl. Schr. I. S. 239.
[2]) Lotze, Kl. Schr. I. S. 243.
[3]) Lotze, Kl. Schr. I. S. 240.

kein Grund vorhanden, die verschiedenen Seelen für vergleichbar anzusehen[1])". Aus diesen Worten dürfen wir wohl schliessen, dass für Lotze die Substanz ein von den Erscheinungen sowohl, als von anderen Substanzen unterschiedenes, selbständiges Etwas ist, unterschieden durch den spezifischen Inhalt. Hier scheint also die Substanz in der Selbständigkeit zu bestehen. So hat sich für Lotze der Substanzbegriff von der Kant'schen Auffassung zur cartesianischen verschoben. Das Verlangen, der Seele einen spezifischen Inhalt zu geben, hat Lotze zu dieser Wandlung gedrängt. Aber was nun dieser Inhalt sein soll, „der bestimmt, was mit den allgemeinen Hülfsmitteln des Vorstellens und Empfindens eigentlich produziert werden soll" [1]), wissen wir nicht unmittelbar, wir können es nur auf teleologischem Wege erschliessen: „Das Wesen der Seele wird immer ihrer Bestimmung, ihrem Zweck entsprechen[1])". Wenn wir einen höchsten Zweck im Leben der Seele nachweisen können, dann dürfen wir schliessen, dass die Kräfte zur Verwirklichung dieser Zwecke aus dem antecedenten Inhalt stammen. Die Seele ihrer Form nach ist nur ein phänomenologischer Begriff, der dazu dient, die verschiedenen Erscheinungsformen in eine Einheit zusammenzufassen. Wenn nun Lotze noch einen Inhalt der Seele sucht, so glaubt er sich dazu veranlasst durch die Verschiedenheit der Seelenfunktionen, als Quell einer bewusstlosen Eigenart der Seele. Es ist ja keine Frage, dass die Seele des einen Individuums auf einen Reiz anders reagiert, als die Seele eines andern. Vollends klar wird uns diese Tatsache, wenn wir Menschen verschiedenen Alters, verschiedenen Geschlechts oder gar verschiedener Rasse betrachten, um hier noch gar nicht zu sprechen von der Verschiedenheit des Reagierens auf Reize zwischen Mensch und Tier. Wenn nun aber Lotze einen Inhalt der Seelensubstanz als Erklärungsgrund für diese Verschiedenheit setzt, so hat ihn eine Lieblingsidee die Schwierigkeit in ein Wort kleiden lassen, das uns das,

[1]) Lotze, Kl. Schr. I. S. 240.

was wir wissen möchten, doch verhüllt. Dieser Inhalt findet — wie schon angedeutet — mehr können wir von ihm nicht sagen, seine relative Erklärung nur in der Teleologie. Wir wollen uns Lotzes Ansicht zunächst in der Weise klar machen, dass wir den Inhalt der Seele in einer von andern Seelen graduell verschiedenen, bewusstlosen, unwillkürlichen, von aussen kommenden Eigenart bestehen lassen.

Die unüberbrückbare Schwierigkeit, diesem Inhalt auch nur eine annähernde Erklärung zu geben, hat Lotze bewogen, diese Bezeichnung überhaupt fallen zu lassen. Schon in der Medizinischen Psychologie (1852) gibt er diesem veränderten Standpunkt Ausdruck, indem er sagt: „Nur auf Missverständnissen kann die Unersättlichkeit beruhen, mit der man stets wieder die Frage aufwirft, was denn nun eigentlich die Seele sei[1])". „Nennen wir die Seele eine Substanz und unterscheiden sie von andern denkbaren Substanzen dadurch, dass wir ihr die Fähigkeit zuschreiben, unter gewissen Umständen Phänomene des Vorstellens, des Fühlens und Wollens in sich zu entwickeln, so haben wir ohne Zweifel durch jenen Begriff die Form ihrer Existenz, durch die hinzugefügten Eigenschaften den wesentlichsten Zug ihrer konkreten Natur völlig bestimmt, und unbestimmt ist nur das gelassen, was eben den Gegenstand der Untersuchung bilden soll, die Reihe der Bedingungen nämlich und die ganze Form des Hergangs, nach welchen jene Phänomene unter gegebenen Umständen sich aus der Seele entwickeln[1])".

Aber was fragen wir denn nach diesem Letzten? Ist es uns bei der Materie um Haaresbreite klarer, was eigentlich Materie sei? Wissen wir denn, was der von uns wahrgenommenen Materie in Wirklichkeit entspricht? Diese letzten Fäden enden in unersteiglichen Sphären. Wir dürfen zwar den Seelen, als phänomenologischen Begriffen, qualitativ verschiedene Substanzen zugrunde legen — denn wenn wir nur den phänomenologischen Begriff haben, der

[1]) Lotze, Med. Psych. 1852. S. 69.

die geistigen Funktionen in eine Einheit zusammenfasst, dann existierte die Seele für die Zeit nicht, wo keine der Funktionen stattfindet — aber wir müssen uns gegenwärtig halten, dass wir bis zur Erklärung dieser Substanzen nicht vordringen können. Die Wissenschaft möchte sich zwar ein Verdienst erwerben, „indem sie dies dunkle gesuchte Wesen in der Form eines Dinges, einer übersinnlichen Kraft, einer immateriellen Substanz, zu fassen strebt, aber diese Versuche liegen über den Umfang des natürlichen und unbefangenen Gedankenganges hinaus, und indem sie die allgemeine Natur der Seele festzustellen suchen, führen sie ohnehin nicht dazu, jedem einzelnen die unterscheidende Natur seines eigenen Ich aufzuhellen[1])". In noch schärferer Weise hat Lotze es ausgesprochen, dass er die Forderung einer Trennung zwischen Form und Inhalt der Seele aufgehoben wissen will: „Unaufhaltsam fällt diese schiefe Vorstellung von einer noch unbestimmten Substanz dahin, die wie ein allgemeines Gerinnungsmittel vorangehe, um den später kommenden Inhalt, welcher er auch sei, zu haltbarem Dasein zu verdichten"; „wir müssen zu der Anerkennung zurückkehren, dass eben unmittelbar der lebendige Inhalt es ist, der durch seine eigene spezifische Natur die Fähigkeit des Wirkens und Leidens, die Eigenschaft der Substantialität gewinnt, und der dann für ein unbehutsames Denken den Schein gibt, als verdanke er diese Form des Daseins nicht sich selbst, sondern einem in ihm liegenden Kern allgemeiner Substanz[2])".

Lotze hatte bei der Untersuchuug nach der Seelensubstanz nicht scharf genug unterschieden zwischen einer empirischen Substanz und einer metaphysischen. Er vermochte lange nicht, das Eindringen und Überwiegen des metaphysischen Begriffes zurückzudämmen, weil er damit gegen Herbarts Ansicht von der allgemein homogenen Seelensubstanz für individuellen Unterschied eintreten

[1]) Lotze, Mikr. 1. Aufl. Bd. 1. S. 282.
[2]) Lotze, Mikr. 3. Aufl. Bd. 2. S. 151.

konnte. Schliesslich schob er die metaphysische Substanz aber doch zur Seite, um sie nicht etwa aufzugeben, sondern ihr, wie wir sehen werden, eine höhere Stelle einzuräumen.

c) Die Seele als Einheit der Geistesfunktionen.

Die Seelensubstanz von der empirischen, psychologischen Seite aus betrachtet, ist die Einheit der verschiedenen geistigen Funktionen. Dies blieb Lotzes Auffassung: „Die Tatsache der Einheit des Bewusstseins ist es, die eo ipso zugleich die Tatsache des Daseins einer Substanz ist[1])", es kam Lotze „nicht sowohl auf ihre Substantialität, als auf ihre Einheit an[2])". In den Grundzügen der Psychologie spricht er das Gleiche aus: „Die Seele nun, solange sie sich als einheitliches Subjekt ihrer inneren Zustände nicht blos Anderen darstellt, sondern sich dessen selbst bewusst ist, verdient im vollsten Masse diesen Titel einer Substanz[3])".

4) Die Tierseele als Substanz.

Ehe wir unser Resultat über Lotzes Seelensubstanz zusammenfassen, müssen wir noch kurz auf seine Auffassung von der Tierseele eingehen. Den Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele betont Lotze nicht weniger scharf, als er ihn innerhalb der Reihe der Menschenseelen konstatiert hatte. Mögen wir auch die Verwandtschaft zwischen Äusserungsweisen der Tier- und Menschenseelen in vielen Fällen aufs deutlichste erkennen und im Seelenleben der beiden manche Ähnlichkeit finden, so „können wir doch wenigstens nicht denselben Zweck der Moralität für beide unterlegen, und diese Verschieden-

[1]) Lotze, Met. 1879. S. 481.
[2]) Lotze, Met. 1879. S. 482.
[3]) Lotze, Grundz. der Psych. II. Aufl. S. 67.

heit weist auch auf eine ganz andere Natur der diesen psychischen Erscheinungen zugrunde liegenden Substanzen hin[1])". Später hätte Lotze vielleicht gesagt, dass aus dieser Verschiedenheit eine andere Substanz hervorgehe, indem sich die Einheit anders gestaltet, da wir ja oben sahen, dass Lotze seine Auffassung von einer zugrunde liegenden Substanz zur Seite schob. Hier legen wir den Nachdruck in dem citierten Satz auf das Zugeständnis, dass auch der Tierseele Substantialität zukommt. Und zwar steht die Tierseelensubstanz in der Mitte zwischen der menschlichen und der sonst als materiellen bezeichneten Substanz. Jeder von den dreien ist im „Haushalt der Schöpfung" die Stelle angewiesen, die ihr zukommt: Finden wir bei der Menschenseele die ethische Bestimmung, so tritt „an die Stelle des Gewissens für das Tier die determinierende Instinktidee, als dasjenige, was eigentlich hier die Form des psychischen Lebens annimmt[1])". Trotzdem sind die Äusserungsweisen und besonders das formelle Ziel verwandt: Das Reich der Einzelsubstanzen erhebt sich so wie ein Stufenland, in der Höhe ihrer Lage verschieden durch die anfängliche Veranlagung, die ihnen auf teleologischem Wege zukommt, ähnlich aber darin, dass sie in einem gleichen Ziele gipfeln, nämlich eine Einheit zu sein: Die Menschenseele die Einheit der geistigen Funktionen mit ethischem Wollen; die Tierseele die Einheit der Instinktideen, die „materielle" Substanz die Einheit des Scheins.

Wenn wir nun kurz überblicken, welches Resultat unsere Untersuchung über den Einzelsubstanzbegriff Lotzes ergeben hat, so werden wir folgendes festhalten: Lotze fand zunächst, dass Substanz dann zustande kommt, wenn die Dinge sich zu einer geordneten Einheit zusammenschliessen. Man sollte nun meinen, dass Lotze in dieser Auffassung mit Locke Ähnlichkeit habe, der die Substanz auch als Einheit definierte; aber für Locke war diese Einheit nicht von den Dingen erstrebt, sondern sie war eine

[1]) Lotze, Kl. Schr. I. S. 241.

Einheitsfunktion, vom menschlichen Geiste in die Dinge hineingetragen. Auch ein Vergleich mit Kants Substanzkategorie könnte nur auf äusserliche Ähnlichkeit fundiert sein, da auch Kant den Dingen nicht die Tätigkeit und Mithilfe am Zustandekommen des Scheines der Substanz zuerkennt, wie es Lotze tut. Weit mehr Ähnlichkeit zeigt Lotze darin mit Leibniz und Herbart. Denn beide statteten die Monaden und Realen mit Tätigkeit aus; aber während die Monade und das Reale stets nur ein Einziges, gleichsam ein Element war, umfasste die Einheit, die Substanz Lotzes, eine Mehrheit von „Elementen", die, sobald sie aufhörten auf die Einheit hin zusammenzuarbeiten, in eine substanzlose Buntheit zerfallen konnten.

Grössere Ähnlichkeit mit Kant zeigt Lotze in seiner anfänglichen Auffassung von der Seelensubstanz. Da Lotze sah, wie das Bewusstsein im Wechsel der Geistesfunktionen stets das beobachtende blieb, so glaubte er die Substanz in dem gefunden zu haben, was im Wechsel bleibt. Kant sah in dem „Beharrlichen" die Substanz.

Als nun aber Lotze zur Wahrung der Individualität der Seelen eine irgendwelche Gleichheit unter ihnen vermeiden wollte, da musste er die Substanz als den selbstständigen Träger der Funktionen bezeichnen, und nähert sich damit einerseits Herbart, der ja auch die Substanz als den von allen seinen Qualitäten verschiedenen Träger derselben definierte. Andererseits aber klingt seine Auffassung leicht an Cartesius an, dem das Selbständigsein das Wesen der Substanz ausmachte.

Schliesslich aber sieht er in der Substanz der Seele die Einheit der Geistesfunktionen und kehrt damit zu seiner ersten Auffassung von der Substanz als der „Einheit" zurück.

In jedem Ding können wir nun eine Einheit und nicht ein buntes Durcheinander von Elementen sehen. Um aber das Werden und Geschehen erklären oder uns klarlegen zu können, muss eine Möglichkeit gegeben sein, wie diese Einheiten gegeneinander wirken, in Beziehung zu einander

treten. Diese Möglichkeit sieht Lotze in der unendlichen, allumfassenden Substanz gegeben.

Zum Verständnis dieser absoluten Substanz müssen wir noch auf Lotzes Auffassung der Kausalität eingehen.

II. Die unendliche Substanz.

1) Als Band der Einzelwesen.

Im Reich der Dinge geht ein bunter Wechsel vor. Wir bezeichnen diesen Wechsel als Spiel zwischen Ursache und Wirkung. Erzeugt das Ding A einen Zustand a, so bemerken wir im Gegenstand B einen Zustand b; wir glauben nun, die Veränderung im Gegenstand A habe die Veränderung im Gegenstand B bewirkt, und bezeichnen dann Aa als Ursache und Bb als Wirkung. Gegen diese Auffassung wendet sich Lotze von zwei Gesichtspunkten aus.

Wenn wir einen solchen Vorgang weiter verfolgen, so werden wir ohne weiteres sehen, dass es nicht zulässig ist, eine Ursache anzunehmen. Lotze wurde von seinen naturwissenschaftlichen Studien her bestimmt, auch in der Metaphysik eine Mehrheit von Ursachen zu fordern, eine Wirkung nur von einer Mehrzahl von Ursachekomponenten geschehen zu lassen. Zunächst ist es ganz unrichtig, bei einem Geschehen den Zustand des einen Faktors als Ursache, den des andern als Wirkung aufzufassen, das wäre eine einseitige Handlung. Bei jedem kausalen Verhältnis wirken die beiden Dinge als Ursache und der daraus sich ergebende Prozess ist die Wirkung einer Pluralität von Ursachen, während man sonst immer nur eine Ursache annahm: „Der dunkle Gedanke, der hier vorgeschwebt, würde sich dann zu dem Begriffe der vielen Ursachen aufgeklärt haben, von denen keine einzige blos Ursache, keine andere blos Wirkung in jenem Sinne des

Handelns ist, sondern welche, wo sie zusammenkommen, die umstellbaren Prämissen sind, aus deren zusammengehendem Inhalte, als dem ganzen Grunde, das Bewirkte als die Folge hervorgeht[1])". Hieraus ergibt sich für Lotze eine zweite Kritik an der Auffassung des Kausalitätsprozesses: Die Verwerfung der Annahme eines transeunten Wirkens. Es kann für Lotze nicht ein Etwas aus der Substanz des einen als Ursache bezeichneten Dinges übergehen auf ein anderes als Wirkung bezeichnetes. „Wie die entstandene Veränderung sich auf die zusammenkommenden Ursachen verteilt, ob alle wirkenden Dinge mit Bewahrung ihrer Substantialität nur akzidentielle Veränderungen erleiden, oder ob mit Vernichtung dieses substantiellen Scheines an einzelnen Ursachen ein einfacheres Ergebnis zurückbleibt, dies sind Fragen, die alle von der zufälligen Bestimmtheit der zusammenkommenden Ursachen abhängen[2])". Aber die Wirkung kann nicht als ein vom Dinge A in dem Dinge B einseitig geschaffenes Resultat gedacht werden. Denn nehmen wir an, es existieren im Weltenraum zunächst nur zwei Elemente, die aus keiner gemeinsamen Quelle stammen, sondern nur darin etwas gemeinsam haben, dass sie gleichzeitig da sind, „wie vermöchte überhaupt der Einfluss des einen überzugehen auf das andere, da jedes wie in einer Welt für sich ist und zwischen ihnen nichts? Wie wird durch dieses Nichts hindurch, in welchem keine Wege der Vermittelung laufen, die Wirksamkeit des einen sich hinfinden zu dem andern[3])?" Nur eine „gedankenlose, alltägliche Meinung" kann sich einfallen lassen, auf diese Weise das Wirken zu verstehen! Nehmen wir selbst an, wir könnten den Vorgang des Wirkens als Übergang eines Etwas von einem zum andern verfolgen, was wäre damit gewonnen? Würden wir damit verstehen, warum es dies A verlässt, nach B übergeht und dort die umgestaltende Wirkung hervorruft? Ein Übergehen können

[1]) Lotze, Met. 1841. S. 110.

[2]) Lotze, Met. 1841. S. 111.

[3]) Lotze, Mikr. I (3. Aufl.) S. 426.

wir nicht verstehen: Wir dürfen daher in den einzelnen Dingen keine Trennung vornehmen und sie durch ein transeuntes Wirken in Verbindung setzen, sondern wir müssen die Dinge in eine Einheit zusammenfassen und innerhalb dieser Einheit ein immanentes Wirken setzen, durch das allein uns das Geschehen verständlich wird.

Wo aber finden wir die das All der Einzeldinge verbindende Brücke? Lotze findet sie in der unendlichen Substanz.

Diese Substanz ist nun keineswegs eine für sich seiende Notwendigkeit, „die für bestimmte Fälle bestimmte Erfolge vorschriebe[1])", denn nichts kann ausserhalb des Seienden sein, gleichsam als ein Hintergrund, als eine wirkende Macht, dem vorausgehend, was sie ordnen soll. Sie lässt sich in ihrer Gültigkeit vergleichen mit gesellschaftlichen Gesetzen, die auch „nicht neben uns und nicht zwischen uns in einer unabhängigen Wirklichkeit bestehen", „sie existieren nur in dem Bewusstsein der Einzelnen, die sich ihnen unterworfen fühlen[1])". Die Gesetze äussern sich nur in den Handlungen der Individuen, und erscheinen dann „dem späteren zusammenfassenden Blick der Beobachtung als eine höhere von aussen leitende Macht[1])" und zwar aus dem Grunde, weil sie dann nicht mehr den Anschein hat, als ob sie blos dem Einzelnen ihre Existenz verdanke. Wenn wir davon absehen, dass die Naturgesetze sich durch ihre Unabänderlichkeit von den gesellschaftlichen Gesetzen unterscheiden, können wir sie mit einander vergleichen. Alle Verhältnisse und Beziehungen der Dinge untereinander verdanken ihr Dasein nur der Einheit, welche die ohne sie ewig getrennten Elemente verbindet. Und Lotze gelangt dazu, die mannigfaltige Vielheit von Elementen ihre Einheit in einem unendlichen, bewussten, lebendigen Wesen finden zu lassen: in ihm, in seiner Einheit wechselt das Spiel. So geht nun die Wirkung, die von einem Element ausgeht, nicht verloren, denn sie kann nie aus dem Sein heraustreten, weil alles in dem Einen sich abwickelt. Tritt in dem einen

[1]) Lotze, Mikr. I. S. 247.

Teil des Einen eine Änderung ein, so tritt sie eo ipso im ganzen Unendlichen ein. Das Unendliche wirkt so auf sich selbst, indem es auf seine Teile wirkt[1]).

2) als bestimmende Macht.

Es wäre aber Lotze missverstanden, wenn wir diese Substanz als eine gleichgiltige Brücke auffassten; sondern „die bestimmende Macht ist es zugleich, die jedem Vorangang die Gestalt und Grösse seiner Folge, jedem einzelnen Wesen den Umkreis seiner möglichen Tätigkeit, jeder einzelnen Äusserung derselben ihre besondere Form vorzeichnet[2])". Es wäre eine oberflächliche Betrachtung des Geschehens, wenn man es aus dem Gegeneinanderspiel der Eigenschaften der Dinge erklären wollte. Das Spiel kann die Lösung der Frage nach dem warum? nicht geben, wir finden vielmehr, „dass eine unbekannte Macht, wie Rücksicht nehmend auf Etwas, was wir in jenen Vorbedingungen nicht antreffen, an ihre Gestalt die bestimmte Gestalt der Folge geknüpft hat[2])."

Daher nimmt jedes Endliche den Grad des Wirkens ein, der ihm von der unendlichen Substanz zugewiesen ist. Das Eine ist ein bewusstes Wesen und lässt sich in seinem Wirken von bestimmten Gesichtspunkten leiten.

---

[1]) Wenn E. Neuendorf, Lotzes Kausalitätslehre, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik Bd. 115, S. 84 meint, es sei dies nicht Lotzes eindeutiger Standpunkt, es lasse sich vielmehr ein Schwanken nachweisen, indem er sich z. B. auf die Stelle stützt: „Wären alle Elemente der Welt so unvergleichbar, wie unsere Empfindungen süss und rot, so würde es unmöglich sein, an eine Vereinigung der beiden A und B in irgend einer Beziehung eine Folge F mit Ausschluss aller anderen zu knüpfen (Met. 1884. S. 137), so übersieht er dabei, dass wir in Lotzes Sinn hier fortfahren müssen: aber sie haben eine Verwandtschaft, indem in ihnen beiden die unendliche Substanz gegenwärtig ist, sie sind gar keine absolut getrennten unvergleichbaren Elemente, sondern nur Teile eines Einen, das ihnen ein in Beziehung treten gestattet.

[2]) Lotze, Mikr. I. 430.

Wenn in einem A der Zustand a entsteht, was bewegt dann das Absolute, diesem einen Vorgang einen andern bestimmten folgen zu lassen? Konnte das Absolute sich nicht mit dem geschaffenen a begnügen? So wie in einem Akkord, wenn ein Ton geändert wird, notwendig ein anderer Ton die Harmonie wiederherstellend geändert werden muss, ebenso verhält es sich im Unendlichen. Wird in einem A zu a fortgeschritten, so wird dadurch die Harmonie, das Gleichgewicht gestört, und das Absolute sucht diese Störung, infolge seines Triebes nach Erhaltung des Gleichgewichts, durch eine entsprechende zweite Veränderung zu kompensieren.

Nun fragt es sich aber: Wie kommt denn das Unendliche dazu, wenn es das Gleichgewicht erhalten will, eine Bewegung a in A zu schaffen, wenn es doch in der Ruhe das beste Gleichgewicht der Bewegung fände? Man könnte hier einwenden, das Absolute, das wir jetzt mit Lotze kurz als M bezeichnen wollen, könne selbst nicht unbewegt sein, wenn es eine Bewegung hervorbringt; so müssten wir ihm also eine Bewegung schon vor seinem Eingreifen in A zusprechen und müssten das Suchen nach dem Anfang endlos fortsetzen. — Darauf erwidert Lotze: In gleicher Weise könnte man fragen: „warum ist überhaupt eine Welt, und nicht lieber gar keine, was auch denkmöglich ist? Warum, wenn eine Welt ist, ist ihr Inhalt eben M und nicht lieber ein anderer aus dem weitläufigen Gebiete des von M? .... Auf alle diese Fragen ist nur die eine Antwort zu wiederholen: Die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie anzuerkennen; die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben ist[1])". Uns ist das Sein des M in der Bewegung gegeben und wir haben nun mit dieser gegebenen Bewegung zu erklären, was erklärt werden kann. Das Sein ist uns im Bewegtsein, im in Beziehungenstehen gegeben. Daraus erklärt sich denn auch, warum M, nachdem das a in A

[1]) Lotze, Met. 1879. S. 163.

durch b in B seinen Ausgleich gefunden hat, fortfährt, wirkende Bewegung zu schaffen. Der ganze Bewegungsvorgang lässt sich vergleichen mit einem Pendeluhrwerk. Wir sehen zuerst das Pendel nach der einen Seite schwingen; es kann aber in der Endlage nicht verharren, sondern schwingt zurück, nun aber nicht in der Weise, dass es im Ruhepunkt Halt macht, sondern dass es nach der andern Seite über den Ruhepunkt hinausgeht. Das Uhrwerk selbst ist die Substanz M, von der immer neue Bewegung ausgeht, das Pendel ist die Welt der Dinge, die in einem ewigen Hin und Her, in einem ununterbrochenen Geschehen begriffen sind.

Wenn wir nun aber den Einwurf machen wollten, das M verrichte eine nutzlose Arbeit, indem es immer das eine tut, um das andere daran anknüpfen zu können, es komme also zu keinem Resultat, sondern drehe sich immer im Kreise, so können wir zwar nie beweisen, zu welchem Zweck dies alles geschieht. Aber wenn wir die oft wiederkehrenden bestimmten Folgen auf bestimmte Ereignisse wahrnehmen, können wir wohl sagen, dass nicht ein Zufall, eine Willkür den Lauf der Dinge leitet, sondern wir dürfen ein absichtsvolles Walten vermuten, das eine Idee verwirklichen will: diese Idee findet Lotze im Guten. Die Idee des Guten ist der tiefste Grund des Wirkens des M. „Der Anfang der Metaphysik ist nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik[1])."

Das Absolute, die unendliche Substanz, ist die bewusste Einheit, die den ganzen Weltlauf nach dem Guten lenkt: „in dem ganzen System des mannigfach gegliederten Weltinhalts ist jedes einzelne Wesen das, was es ist, nicht durch sich, sondern im Auftrag eines höchsten Prinzips[2])".

[1]) Lotze, Met. 1841. S. 239.
[2]) Lotze, Grundz. d. Religionsphil. S. 35.

3) allumfassende Substanz ist Gott.

In den Grundzügen der Religionsphilosophie (1882) bezeichnet Lotze Gott als das absolute M. Es ist klar, dass er durch diese Bezeichnung das Absolute nur unter den religionsphilosophischen Gesichtspunkt rückt, ohne dass sie eine Änderung im Wesen des Absoluten einschlösse.

Fassen wir nun kurz zusammen, was wir über das absolute M, die unendliche Substanz gefunden haben: Da ein transeuntes Wirken unmöglich ist, ein in Beziehungenstehen der Dinge aber festzuhalten ist, so können wir das Wirken nur so verstehen, dass wir die Dinge in eine Einheit zusammenfassen.

Diese Einheit ist in der ewig bewegten, bewussten, unendlichen Substanz (Gott) gefunden, in der sich nun alles Geschehen abspielt. Das Wesen und Ziel des Geschehens ist das Gute.

Wenn wir für diese Auffassung Lotzes eine Parallele finden wollen, so können wir zunächst sagen, dass sie mit den Auffassungen Deskartes' sowohl als Spinozas manche Ähnlichkeit hat. Wie Spinoza findet auch Lotze eine absolute Substanz als Einheit, während Deskartes über den Dualismus nicht hinwegkam. Mit Deskartes andererseits hat Lotze Ähnlichkeit darin, dass er diese Substanz nicht ohne weiteres an den Beginn seines Systems stellt, sondern zu ihr geleitet wird, sie als Abschluss findet. Einen wesentlichen Unterschied zwischen der Auffassung Spinozas und der Lotzes werden wir noch kennen lernen.

Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass Lotze auch manche Übereinstimmung mit Leibniz zeigt. Vor allem die Tätigkeit der Lotze'schen unendlichen Substanz erinnert lebhaft an Leibnizens Satz: „La substance est un être capable d'action[1])". Auch darin stimmt Lotze mit Leibniz überein, dass er glaubt, alles Geschehen diene der Verwirklichung der Idee des Guten.

[1]) Leibniz, princ. de la nature et de la grace 1. Siehe oben S. 10.

4) Freiheit und Notwendigkeit.

Nun aber beginnt noch eine letzte Frage auf uns einzudringen: Wir sahen zuerst, dass Lotze den Einzeldingen Substantialität zuerteilte, dann sahen wir, wie er alles in der einen Substanz aufgehen liess, wie er alles den Gesetzen des einen M unterworfen sein lässt. Dann existiert doch überhaupt nur dies eine, könnten wir einwerfen, alles ist einem unerbittlich determinierenden Gesetze unterworfen. Kommen wir dadurch — wie Spinoza — zur Leugnung der Freiheit?

Wir wollen zunächst untersuchen, ob sich in Lotzes System ein Widerspruch findet, wie Wartenberg behauptet [1]). Wartenberg meint, Lotze habe sich in einen unlöslichen Widerspruch verwickelt, wenn er einerseits eine unendliche, allumfassende Substanz annimmt, andererseits die Einzelsubstanzen sich nicht ihrer Selbständigkeit begeben lässt. Das heisst nach W.: Zwei Substanzen können nicht selbstständig nebeneinander bestehen. Stellen wir uns auf W.'s Standpunkt, so finden wir, dass er da, wo es sich um eine Widerlegung Lotzes handelt, seine Forderung im schärfsten Masse erfüllt wissen will. Andererseits aber bleibt er selbst nicht auf diesem Standpunkte, wo es sich für ihn darum handelt, eine Wechselwirkung im eigenen Sinn zu demonstrieren. „Gewiss fordert der Begriff der Substanz als eines realen Mittelpunktes des Wirkens, dass die Kraft, wodurch die Substanz wirkt, nur ihr angehöre und nur in einer ihrem Wesen entsprechenden Weise sich äussere, dass aber diese Kraft zu ihrer Aktualisierung nicht mitbestimmt werden könnte durch die Kraft einer andern Substanz, dass dieselbe nur immanente, in der Wesenssphäre der wirkenden Substanz völlig beschlossene

[1]) Mscislaw Wartenberg: Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. 1900. S. 75 und 76.

Wirkungen hervorbringen sollte, ohne imstande zu sein, über diese Sphäre hinauszugehen, in den Wesensbereich anderer Substanzen sich geltend zu machen, also transeunt zu wirken: Dies folgt aus dem Begriff der Substanz nicht[1]). Wenn W. also meint, das seien „Bestimmungen, die man, sei es in bestimmter metaphysischer Absicht, sei es durch Vorurteile geleitet, in den Begriff der Substanz hineinlegt[2])", so scheint er nicht zu bemerken, dass er damit die Auffassung Lotzes von seinem eigenen Standpunkt aus rechtfertigte, wenn Lotze diese Auffassung gehabt hätte; aber Lotze wollte die Einzelsubstanzen nicht als selbständige Substanzen neben der unendlichen Substanz bestehen lassen, sondern er suchte diese beiden zu vereinigen: Die Einzelsubstanzen sind nur relative Substanzen, die in das Gesetz des Alls eingeschlossen sind, die sich aber innerhalb dieses in ihrer Sphäre — relativ frei — bewegen können. Die Einzelsubstanzen sind „Zustände des Unendlichen, die selbst wieder Zustände haben. Sie sind relativ selbständige Teile des Absoluten, die sich durch Selbstbewusstsein und freien Willen in sich zusammenschliessen, aber darum nicht aus Gott heraustreten, einem Strudel vergleichbar, der sich von dem umgebenden Wasser durch eigentümliche Form und Wirkung absondert und doch Teil des Flusses bleibt, und zugleich einem Statthalter, dem Macht und Recht von einem Höheren verliehen worden und der gleichwohl innerhalb gewisser Grenzen nach eigenem Ermessen handelt[3])".

Einem alten Fehler verfällt auch Caspari[4]), wenn er sagt: „Denn immerhin bleibt es schwierig, ja unmöglich einzusehen, wie sich widerspruchslos das Verhältnis des endlichen Vielen zu dem schlechthin einzigen, als einem

[1]) Wartenberg, S. 103/04.

[2]) Wartenberg, S. 95.

[3]) R. Falckenberg, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. Bd. 125. S. 80.

[4]) O. Caspari: Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Gesch. d. Philos. 1883.

persönlich unendlichen gestalten soll[1])." Caspari bringt seine Überlegung von einer logischen Betrachtungsweise aus vor, die Lotze schon in seiner Metaphysik von 1841 (an Hegel und Herbart) getadelt hat: „Der metaphysische Satz der Identität beruht keineswegs auf diesem logischen Satze, sondern ist eine Voraussetzung, die durch die Form jedes Urteils, gleichviel welches die Bestimmtheit seines Subjekts und Prädikats ist, über das Seiende gemacht wird[2])."

Die Schwierigkeit ist beseitigt, wenn wir bei der unendlichen Substanz nicht sowohl auf die „Einzigkeit" mit Ausschluss alles andern, sondern auf die Einheit als Zusammenfassung alles Einzelnen den Nachdruck legen. Dann kann sich die „eine" Substanz sehr wohl vereinen aus vielen, genau wie wir den menschlichen Körper trotz seiner vielen Teile als eine Einheit bezeichnen können und deshalb die Existenz der Teile nicht zu leugnen brauchen. „So ist jedes einzelne eine lebendige, geschlossene Einheit und hat doch jedes zugleich an dem grossen Ganzen den erklärenden Hintergrund des besonderen Traumes, von dem er bewegt wird[3])." Lotze versuchte die Substanz der Einzelwesen mit der unendlichen Substanz in konsequenter Weise zu vereinigen[4]), und fand die Möglichkeit, das Werden und Geschehen im Reich der Dinge — wenn auch nicht im letzten Grund zu erklären — so doch unter Voraussetzung des Gegebenseins der Bewegung verständlich zu machen.

[1]) Caspari S. 21.

[2]) Lotze, Met. 1841. S. 75. Siehe auch Mikr. III. 216 f.

[3]) Mikr. 1. Aufl. Bd. 1. S. 19.

[4]) Es darf daher nicht zugegeben werden, dass Lotze, wie E. v. Hartmann: Lotzes Philosophie 1888, S. 64 will, „im Laufe der Untersuchung zu der entgegengesetzten Ansicht gelangt, ohne dass er sich entschliessen konnte, die unzutreffend gewordenen Bezeichnungen abzulegen, welche nun natürlich den Leser irre führen müssen".

C. Schluss: Zusammenfassung; Lotze Pantheist und Individualist.

Wir wollen noch einmal zusammenfassend darlegen, welches Ergebnis wir für Lotzes Substanzbegriff gefunden haben.

I. Zur Erkenntnis der Dinge bedürfen wir eines Substantiale.

1) Dieses Substantiale kommt in gleicher Weise den geistigen wie materiellen Dingen zu.
2) Der Schein des Substantiale wird durch den Zusammenschluss der Dinge zur geordneten Einheit erzeugt.
3) In Lotzes Seelensubstanzbegriff finden wir aber eine Wandlung; erst fasste er sie als das Beharrliche im Wechsel der Geistesfunktionen, dann als den selbständigen Träger der Geistesfunktionen, um auch sie schliesslich als eine Einheit, den Zusammenschluss der Geistesfunktionen, zu betrachten.
4) Auch die Tierseele bezeichnet Lotze als Substanz.

II. Wollen wir nun ein in Beziehungtreten dieser Einzelwesen ermöglichen, so müssen wir ihnen eine immanente „Kausalität" gestatten. Dieser Gedanke führt Lotze zur Erschliessung der unendlichen Substanz.

1) Diese ermöglicht gleichsam als Band eine Immanenz der Dinge.
2) aber sie ist zugleich auch die bestimmende Macht.
3) Wir können sie auch als Gott bezeichnen.

4) Durch die allumfassende Substanz sind die Einzelwesen nicht einem Determiniertsein unterworfen.

Wenn wir diese Ergebnisse überblicken, erkennen wir ohne Schwierigkeit in manchen Punkten die Verwandtschaft mit den Systemen früherer Philosophen.

Als Einheit fasste die Substanz Leibniz sowohl wie Herbart, in gewissem Sinn auch Aristoteles und Locke. Locke sieht diese Einheit aber nicht als eine den Dingen angehörige an, sondern als eine von unserm Denken den Dingen angedichtete. Aristoteles war die Einheit ein Einzelsein; Leibniz dagegen und Herbart erteilten der Einheit Wirkungsfähigkeit. Aber auch ihre Einheiten unterscheiden sich von der Lotzes dadurch, dass sie bei jenen Einheiten schlechthin sind, während sie bei Lotze ein Zusammenschluss, eine zustande gekommene Einheit ist. Den Vorzug verdient dabei die Lotze'sche Einheit, da sie im steten Werden ist, während jene ein starres Sein war und bleibt. — Kants Einheit (die Substanz-Kategorie) kann mit der Lotze'schen nur rein äusserlich verglichen werden.

Mehr Ähnlichkeit mit der Kant'schen beharrlichen Substanz zeigt Lotzes Seelensubstanz in der Phase seiner Auffassung, wo er sie als das im Wechsel Beharrende bezeichnet.

Doch wich diese Auffassung bald der von der Seelensubstanz als dem selbständigen Träger der Geistesfunktionen, womit sich Lotze wieder mehr Herbart näherte.

Er fand aber schliesslich, dass auch die Seelensubstanz nur die Einheit, aus dem Zusammenschluss der Geistesfunktionen entstehend, sei.

Bei Lotzes unendlicher Substanz denken wir sofort an Spinozas unendliche Substanz; doch unterscheidet sich Lotze von Spinoza dadurch, dass er die Freiheit der Einzelwesen nicht unbedingt der „einen" Substanz opfert, sondern nur beschränkt. Darin stimmt er mit Leibniz' Auffassung überein[1]), wobei Leibniz an Stelle der unendlichen Substanz Gott und die prästabilierte Harmonie setzt. Wenn

1) Siehe oben S. 10 f.

wir daher Lotzes unendliche Substanz mit einem kurzen Worte bezeichnen wollen, können wir sie eine spinozistisch-leibnizianische nennen.

Besonderer Erwähnung wert ist das unablässige und erfolgreiche Bestreben Lotzes, auch dem Einzelding seine Substantialität zu wahren. Es ist ihm gelungen, dem Kleinen ein Plätzchen im Reiche des Grossen zu erhalten; ein ermunterndes Beispiel der Vereinigung von Pantheismus und Individualismus.

Lebenslauf.

Ich, Sali Levi, jüdischen Glaubens, Sohn des Kaufmanns Wilhelm Levi und seiner Ehefrau Johanna, geb. Sternweiler, wurde am 2. November 1883 zu Walldorf in Baden geboren. Ich besuchte zuerst die Volksschule meiner Geburtsstadt, dann das Grossherzogliche Gymnasium zu Heidelberg. Juli 1902 erhielt ich das Zeugnis der Reife und studierte bis Juli 1904 an der Universität Breslau Philosophie und gleichzeitig am jüdisch-theologischen Seminar Theologie. Im Winter-Semester 1904/05 setzte ich meine Universitätsstudien in Göttingen fort und hörte gleichzeitig Vorlesungen bei Sr. Ehrwürden Herrn Rabb. Dr. Jacob. Im S. S. 1905 bezog ich die Universität Erlangen.

Während meiner Studienzeit hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren und Dozenten:

Baumann, Brockelmann, Ebbinghaus, Falckenberg, Freudenthal, Hensel, Husserl, Müller, Rahlfs, Smend, Sombart, Wellhausen, Brann, Horovitz, Jacob.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Prof. Dr. Falckenberg, der mir die Anregung zur vorliegenden Arbeit gegeben, statte ich hierdurch meinen herzlichsten Dank ab.